

梁啓超と中国の「国粹」・「国学」

高柳信夫

学習院大学外国語教育研究センター

『言語・文化・社会』第17号（2019）抜刷

2019. 3. 31

梁啓超と中国の「国粹」・「国学」

高柳信夫

1 はじめに

近代中国の思想史において、「国粹の保存」を主張した「晚清国粹派」と呼ばれる人々が、無視しえない役割を果たしたことは、広く認められている。「国粹派」の代表的人物としては、『国粹学報』〔光緒三十一年（1905）年正月創刊〕などのメディアを通して所論を公けにした鄧実（1877～1951）、黄節（1873～1935）、章太炎（1869～1936）、劉師培（1884～1919）といった論者が挙げられるが、彼らの議論は、それまで自明の権威を持っていた旧来の儒教的な学術・文化をそのまま固守しようというのではなく、中国の文化遺産全体を民族主義の視点から見直し、その中から新たに「国粹」を発見し、それを漢族の結束の中核とすることを意図したものであった。彼らの目的は、「国粹」によって「種性を激動し、愛国の熱腸を増進する」¹ ことにあったが、ここにいう「愛国」の対象となる国家は、当時の清朝ではなく、漢族を中心とした「理念上の国家としての中国」であり、「国粹派」の運動は排満革命に直結していた。逆にいえば、仮に「国粹の保存」を主張する論者であっても、政治的に排満革命を志向しない者は、通常、「国粹派」に含められないことになる。²

従って、梁啓超（1873～1929）は、その政治的立場から見て、狭義の「国粹派」とはみなされない人物であるが、他方で、梁啓超は、「国粹」やこれと関連して頻繁に用いられた「国学」といった語を、中国で最も早い段階で使用した人物

1 章太炎「演説録」〔『民報』第6期（1906）、4頁。科学出版社、1957年影印本を参照した。〕

2 例えば、鄭師渠『晚清国粹派』（北京師範大学出版社、第2版、1997）では、「晚清国粹派」が具えるべき条件の一つとして、その「国粹論」が「排満革命論」を助長するものであることを挙げている（7頁）。

の一人であることも広く認められている³。

例えば、『梁啓超年譜長編』の光緒二十八（1902）年の項に「この年の秋、先生には『国学報』を創刊する計画があった。これを黄公度に相談したところ、黄は大いに賛成したものの、国粹を保存する説には異論を唱えた」との説明⁴の後に、光緒二十八年八月の黄遵憲（公度）の梁啓超宛の返書が掲載されている⁵。ここには、梁啓超の黄遵憲宛書簡は収録されていないが、黄の返書の内容から見て、当時、梁啓超が『国学報』の創刊の構想を持っていたこと、さらにその背景には、梁啓超の「国民を育成するには国粹を保存することを主義とし、旧学を磨き直して輝かさなければならない」（文脈から考えて、ここにいう「旧学」は、梁が企画する『国学報』の「国学」に相当すると考えてよいであろう）という主張があったことが確認できる⁶。

3 注2前掲書によれば、梁啓超が1901年9月に「中国史叙論」において「国粹」の語を用いたのが、「中国人が最初に新聞・雑誌で『国粹』という語を使用した」ものだという（4頁）。また、桑兵「晚清民国时期的国学与西学」〔『歴史研究』（中国社会科学雑誌社）1996年第5期〕によれば、「国学」という語は、古来「国によって設置された学校」の意で用いられることはあったものの、「中国固有の学問」という「近代的用法」については、その出現時期は確定しがたいとしつつ、文献上確認できるものとして、次の段落に引く『梁啓超年譜長編』〔丁文江・趙豊田（編）（上海人民出版社、1983）〕の事例を最も早期のものの一つとして挙げている（30頁）。ただ、『梁啓超年譜長編』の該当部分には、梁の書簡に対する黄遵憲（公度）の返書を収録するのみで、梁による「国学」の語の用例が直接示されているわけではない。とはいえ、後述のように、梁啓超がこの段階で「近代的用法」に沿う形で「国学」の語を用いていたことはほぼ間違いないと思われる。

4 『梁啓超年譜長編』、292頁。以下、本書の訳文は島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編 第二巻』（岩波書店、2004）、に拠る。

5 同前、292～3頁。

6 同前、292頁。これに対して、黄遵憲は、梁の『国学報』の構想を称賛しつつ、「国粹の保存」については、その趣旨には賛成であるが、日本と中国とは歴史的状況が異なるので、当時の中国において「国粹保存」を打ち出すのは時期尚早であり、「新学」が盛んになるであろう数年後を待つのが望ましい、という見解を示した。（292～3頁）

ところで、同じ『梁啓超年譜長編』の光緒二十八年の項に収録されている梁啓超の四月の康有為宛書簡では、康有為の主張する「保教」への批判に関連して、梁が敢えて急進的な破壊を主張していることを正当化する文脈で、「たとえば、日本は明治初年において、やはり破壊をもって事としていましたが、近年に至ってはじめて国粹を保存する議論が起こってきました。国粹の説は、現在で

そもそも「国粹」はもとより、「国学」⁷という語も、日本において作られ、それが中国に「逆輸入」された「和製漢語」であるが⁸、それぞれの歴史的文脈や政治情勢の違いを反映して、政教社に代表される日本の国粹主義者と中国の「国粹派」における「国粹」「国学」の意味合いや両者の関係は、かなり異なっている。

例えば、鄭師渠氏は、日本と中国の差異として、日本の国粹主義は、政府の行き過ぎた「欧化政策」に対する修正・調整的な役割を果たしたのに対し、中国の「国粹派」の議論は、排満革命への激情を醸成するためのもので、「欧化」への修正・調整という意味合いは希薄であったことや、日本の国粹主義者の関心は「民族性(=国粹)」にもとづいた「日本式の開化」にあり、日本の古学(これは日本流の「国学」といってよいであろう)の復興には無かったのに対し、中国の「国粹派」の関心は「民族性」の問題よりも、「国学」「国故」を「国粹」と同一視した上で、それに対する具体的な学術研究に対して向けられていたこと、などを挙げる⁹。

はもとより大いに素晴らしいのですが、二十年前にそれを唱導していたら、民智はついに開くことができなかったでしょう」(278頁)としており、梁啓超自身、四月の時点では、黃遵憲同様、当時の中国で「国粹の保存」を唱えることは時期尚早だとしていた。そうになると、この年の四月から秋の間に梁啓超が「国粹の保存」の提唱の可否についての判断を転換させたことになる。ただ、梁の四月の発言は、康有為流の「保教」の主張(康有為の梁宛の書簡は収録されていないが、文脈から考えて、康有為が「保教」を「国粹」に絡めて正当化していたことが想像される)が妥当でないことを、「時期尚早」というオブラートで包んだ言い方で師に対して指摘したものである可能性も考えられる。

7 周知のように、日本における「国学」は、江戸時代に、日本の古典や伝承の研究を通して、儒教・仏教といった外来のものとは異なる日本人の「道」を求める学問だとされ、契沖(1640～1701)を先駆とし、荷田春満(1669～1736)、賀茂真淵(1697～1769)、本居宣長(1730～1801)、平田篤胤(1776～1843)らが代表的な人物とされる。中でも、日本を世界の中心たる神の国だとみなし、独自の宇宙論を構築した平田篤胤の思想は幕末の郷村社会の指導層に浸透し、尊王精神の高揚の一要因ともなった。〔以上については、子安宣邦(監修)『日本思想史辞典』(ぺりかん社、2001)、石川一良・石毛忠(編)『日本思想史事典』(東京堂出版、2013)を参照した。〕従って、日本の「国学」と中国の「国学」は、「自国独自の学問」という点で共通項を有するのみで、その具体的内容においては、全く性質を異にする。

8 なお、梁啓超の「国学」研究に関わる日本人との交流の一端については、桑兵『国学与漢学』(浙江人民出版社、1999)の「第八章 梁啓超的国学研究与日本」など参照。

9 以上の2点については、注2前掲書、53、54頁参照。

こうして点を踏まえた上で、梁啓超の発言を見ると、彼の議論は、一方で中国の「国粹派」と共通する見方を含みつつも、他方で、西洋文明の導入（日本風いえば「欧化」）のあるべきあり方や、「民族性」といった問題について、日本の国粹主義者に極めて似通った関心も示しており、その意味で、かなり「個性的」な存在だったともいえる。

そこで、本稿では、まず日本における国粹主義の展開を簡単に確認し、それを参照しつつ、梁啓超の理解する「国粹」や「国学」¹⁰に関連する発言を整理し、その特徴を描出することをめざしたい。

2 日本における「国粹主義」

先述のように、「国粹」という語は日本において作られた和製漢語であり、通常は nationality の訳語とされる。そして、「国粹保存¹¹」を主旨とした日本の初期国粹主義は、政教社とその機関誌『日本人』（1888年創刊）や新聞『日本』（1889年創刊）で言論活動を展開した人々によって提唱されたもので、志賀重昂（1863～1927）、三宅雪嶺（1860～1945）、あるいは陸羯南（1857～1907）¹²などが代表的な論者だとみなされている。

10 梁啓超は「国粹」という語そのものをさほど頻繁に用いている訳ではない。従って、ここでは、「（肯定的に評価しうる）民族の特性」など、広い意味での nationality に含まれるような要素についての議論も、広義の「国粹」に関わるものとして取り上げる。同様に「国学」という語も、梁啓超は清末にはほとんど用いていないが、彼の「（新たな視点から見直された）中国の伝統的學術」に関する議論も、広義の「国学」に関連するものとして検討する。

11 ただし、「保存」という語を用いると、単に旧い事物の守るだけの「守旧」と混同され易いということで、国粹主義の提唱者自身は、後には「国粹助長」「国粹顕彰」といった言い方をするようになったという（三宅雪嶺「余輩国粹主義を唱道する豈偶然ならんや」〔鹿野政直（編）『日本の名著 37 陸羯南 三宅雪嶺』（中央公論社、1984）、447頁。原載は『日本人』第25号、1890〕。

12 陸羯南の場合は、「国粹」という語よりも「国民」（国民主義、国民的精神など）という表現を用いることが多い。しかし、陸自身は、明治期の様々な政治的な「論派」を紹介・論評した『近時政論考』（1891）において、自身の属する「論派」たる「国民論派」について、「国民論派のはじめて世に現われたるは『日本人』においてし、次にこれを発揚するにあずかりたるものはわが『日本』これなり」（注11前掲書、124頁）と述べていることから、陸の「国民主義」も「国粹主義」の大枠の中に含めて論じても問題ないものと思われる。

実際のところ、「国粹主義」という言葉自体、明治 20 年代の日本社会において一貫して喧伝されてきた訳ではなく¹³、その意味では、日本思想史の叙述において用いられる明治期の「国粹主義」という語は、必ずしも発言者自身が「国粹主義」という言葉を使用していなくとも、日本の欧化（≡近代化）の過程において、盲目的に欧化を追求するのではなく、まず第一に、日本独自の nationality に合致した道筋を選ぶことが重要だという考え方を広く指すものと考えてよいであろう。

より具体的にいえば、上に挙げた人々の主張は、元々は、欧米との不平等条約の改定をめざして明治政府が打ち出していた「欧化政策」（1883 年に落成した「鹿鳴館」がその象徴とされる）に見られるような、日本の「国粹」を考慮しない「無節操な欧化」に対する批判として登場してきたものであった。

ただ同時に、彼らは「無節操な欧化」には批判的であるものの、「欧化」そのものに反対している訳ではなく、自身の立場を所謂「守旧論者」とは一線を画するものと規定している。例えば、志賀重昂は「予輩は徹頭徹尾日本固有の旧分子を保存し旧素を維持せんと欲する者に非ず、只泰西の開化を輸入し来るも、日本国粹なる胃官を以て之を咀嚼し之を消化し、日本なる身体に同化せしめんとする者也」¹⁴としている。

従って、日本の初期の国粹主義者のいう「国粹」は、平田派以降の日本の「国学」の内包していた「神国思想」とは異質なものであった。例えば、志賀は、「予輩と雖も亦聊か事理の何物たるを解道する者なり、然れば彼の所謂国学者流の口吻に倣ひ、漫りに神国、神州、天孫等の文字を陳列するものにあらず」¹⁵と述べており、日本における「国粹」は、少なくともその初期の段階においては、日

13 山室信一「国民国家・日本の発現」（『人文学報』67、京都大学人文科学研究所、1990）、85 頁。

14 志賀重昂『『日本人』が懷抱する処の旨義を告白す』（松本三之介（編）『明治文学全集 37 政教社文学集』（筑摩書房、1980）、101 頁。原載は『日本人』第 2 号、1888）。また、三宅雪嶺は、「国粹主義」が「守旧論者」によって、自分たちの主張を援護するものだと理解されることを「有難迷惑」だと評している。〔三宅雪嶺「余輩国粹主義を唱道する豈偶然ならんや」（注 11 前掲書、447 頁）。原載は『日本人』第 25 号、1890〕。

15 志賀重昂『『日本人』が懷抱する処の旨義を告白す』（注 14 前掲書、101 頁）。

本の「国学」とは一線を画するものとして理解されていた。

それでは、彼らのいう「国粹」とはそもそも何であったか。この点について、三宅雪嶺は、「国粹」の一般的な定義として、それは「無形的の元気」「一国の特有」「他国において模擬することあたわざるもの」だとする¹⁶。また、志賀重昂は、日本の国粹とは「日本国土に存在する万般なる圏外物の感化と、化学的の反応とに適應順從し、以て胚胎し生産し成長し發達したるものにして、且つや大和民族の間に千古万古より遺伝し來り化醇し來り、終に当代に到るまで保存しけるもの」¹⁷だとし、日本の地理的環境に適應する中で形成され、繼承されてきた民族の特性を意味しているようである。さらに、陸羯南は、「日本における国民論派の主旨」を、「国民的特性すなわち歴史上より縁起するところのその能力および勢力の保存および發達を主旨とす」¹⁸としている。このように、初期の国粹主義者のいう「国粹」は、かなり抽象的かつ漠然としたものであったが¹⁹、同時に、その非限定性ゆえに、排他的色彩も希薄であったともいえる。

こうした点を踏まえて、松本三之介氏は、日本の初期の国粹主義について、それは「後年の国粹主義の場合にしばしば見られたように『天皇統治の大義』とか天皇の『神聖』性や『万世一系』性といったような政治的イデオロギーとしての性格を濃厚としたもの」ではなく、「日本という国土に住む民族の長い歴史をとおして刻まれた生活の年輪とでも言うべき包括的な——したがって単に政治的のみならず同時に地理的・経済的・文化的な觀念」であり²⁰、「彼らの主張する国粹主義は、民族の独善的・閉鎖的な自己主張に陥ることなく、むしろ世界に向って開かれた健康なナショナリズムとしての性格を具えていた」²¹、と肯

16 注11に同じ。

17 『日本人』が懷抱する處の旨義を告白す（注14前掲書、99～100頁）。

18 『近時政論考』、注11前掲書、120頁。

19 もちろん、初期の「国粹主義」者も、志賀重昂のいう「美術的の觀念」など、「国粹」のイメージを全く示さなかった訳ではないが（注13山室前掲論文、86頁参照）、やはり抽象的で曖昧なものに止まっている。

20 松本三之介『明治思想における伝統と近代』（東京大学出版会、1996）、168頁。

21 同前、169頁。ただし、近年の日本の初期国粹主義研究においては、彼らの主張を「健康なナショナリズム」と概括することに対して、疑念も提出されている。つまり、「ナショナリズム」という概念は、

定的に評価している。

とはいえ、「無節操な欧化」という現実に対抗して登場した国粹主義は、単なる抽象的理論ではなく、一種の行動の指針たることを期待されていたであろう。このことを考慮した場合、彼らの言う上述のような「国粹」は、一般の読者にとっては抽象的にすぎるものであったと思われる²²。

さらに、1889年の「大日本帝国憲法」、1890年の「教育勅語」の発布は、国粹主義者にとっては、日本に必要な欧化をなしとげつつ、日本の独自性を保持した「あるべき日本」の姿の「粹」が公定のものであるとして与えられたことを意味し²³、また、1894～5年の日清戦争の勝利とその後の三国干渉による挫折という

従来曖昧かつ多義的に用いられていたものであるにもかかわらず、予め「ナショナリズム」の理念型を設定し、「健康なナショナリズム」か「反動的なナショナリズム」かという判断を下すという態度は、歴史研究のあり方として問題があるというもので〔中野目徹『政教社の研究』（思文閣出版、1993）、9～10頁、中川未来『明治日本の国粹主義思想とアジア』（吉川弘文館、2016）、16～19頁など参照〕、こうした指摘は十分に首肯しうるものである。ただ、「ナショナリズム」にまつわる諸問題は別として、初期の国粹主義者たちの当初の主張が、「後年の国粹主義」と比較した場合、相対的に見て「民族の独善的・閉鎖的な自己主張に陥ることなく、むしろ世界に向って開かれた」度合いが高かったということは認めてもよいように思われる。

22 注21 中野目前掲書には、菊池熊太郎が『日本人』16号（1888年11月）に掲載された「国粹主義の本拠如何」の中で日本の「国粹」を「我が帝室に対する国民の感情即ち是のみ」と断言した（こうした断定は政教社の同人の中では例外的であった）ことに對し、同誌35号（1889年11月）に掲載された「紀伊天籟生」による投書が、従来『日本人』のいう「国粹」の内容が、「美術」などというような漠然としたものでその内容が理解できなかったが、菊池の論を見て、「国粹」の何たるかが認知でき、保存すべきものが了解できた、と述べたことが紹介されているが（同書、155～6頁）、この事例などは、一つの典型といえるだろう。

23 もちろん、このこと自体は彼らにとってはむしろ望ましいことでもあった。例えば、陸羯南は「大日本帝国憲法」の発布にあたり、「日本国民は今日より以後は外邦政議のためにその基礎を動揺せらるることなかるべくして、日本国民は永く日本国民たるの特性を保持することを得べし」（『日本国民の基礎定まる』、注11 前掲書、239頁。原載は明治二十二年二月十三日『日本』第三号）という賛辞を述べている。

なお、「教育勅語」については、それが国民の「臣民」化のための道具として公権力によって使用されたことには国粹主義者から異議申し立てがなされたということが指摘されているが、彼らも「教育勅語」に掲げられた徳目自体に反対したわけではない。〔以上、佐藤能丸『明治ナショナリズムの研究 政教社の成立とその周辺』（芙蓉書房出版、1998）、第一章第二節「国粹主義における『国民』

現実、国際社会の中で日本をいかに「大国」としてゆくか、ということをし迫った急務として意識させることとなった。こうした情勢の変化とともに、「民族の独善的・閉鎖的な自己主張に陥ることなく、むしろ世界に向って開かれた」思想としての「国粋主義」は、その性質を変化させることを余儀なくされたものと思われる。²⁴

そして、梁啓超が日本に亡命した1898年の日本では、政教社の国粋主義はすでにその影響力を低下させつつあり²⁵、日本独自の価値を主張する思想としては、国粋主義を継承しつつも、それに対して批判的な立場を取り、国家至上主義を掲げる高山樗牛（林次郎）（1871～1902）らの「日本主義」が現れていた²⁶。

高山によれば、彼のいう「日本主義」は、「国民的特性」にもとづいた精神に

像の構想」参照〕。

24 例えば、日清戦争さなかの1894年10月に出版されてベストセラーになった志賀重昂『日本風景論』は、「風景論の嚆矢ではあったかもしれないが、彼（＝志賀：引用者注）にとっては『国粋主義』の終焉を内外に宣することになった著作」（注21中野目掲書、236頁）とも評されている。

25 注23佐藤前掲書によると、一つの思潮としての「国粋主義」は、1893年頃にはすでに一定の使命を果たしたものとみる見方もあったという（同書、88頁）。ただ、これは「国粋主義」の主張が否定されたというより、それが一定程度浸透し、もはや陳腐化していたということでもあるだろう。

26 「日本主義」という語は、明治20年代に見られるようになったもので、「日本主義」を掲げる雑誌『日本主義』（1890年創刊）、『日本魂』（1892年創刊）は、人脈的にも政教社と関係を持ち、両誌の日本主義は、政教社の国粋主義に影響されたものと推測されている。特に『日本主義』を刊行した廻瀾社の掲げる「日本主義」は端的に「日本主義即チ国粋保存主義」と説明されているが、他方で、その「日本主義」は、「尊王愛国」を掲げ、「神州」日本を強調する点で、国体論的・神国思想的傾向も顕著だという。さらに明治30年代に入ると「日本主義」は独自の歩みを示し、明治30年5月に木村鷹太郎や井上哲次郎が大日本協会を設立し（高山樗牛も発起人の一人）、機関誌『日本主義』を創刊、木村や高山は政教社の国粋主義に批判的な「日本主義」を喧伝した。〔以上の「日本主義」をめぐる概括は、見野伸幸『日本主義と皇国史観』（苅部直他（編）『日本思想史講座4 近代』、ベリかん社、2013）、341～6頁による。〕

本稿では、総合誌『太陽』などでの活発な言論活動で知られる高山樗牛の「日本主義」関連の議論を代表的事例として参照した。高山の「日本主義」については、先崎彰容『高山樗牛 美とナショナリズム』（論創社、2010）第三章「『臨』の時代 ナショナリズムと美学」参照。また、高山の「日本主義」と「国粋主義」との関係については注21中野目掲書、257～268頁も参照。

なお、高山は、1900年後半より思想的立場を転換させ、「日本主義」を放棄し、個人主義の立場に立つようになっている。

よって、「建国当初の抱負」を發展させる道徳的原理だという。さらに、高山は「国家の真正なる發達」は「国民の自覺心」を基礎とし、「国民の自覺心」は「国民的特性の客觀的認識」を得て初めて生じるとした上で²⁷、「我國民は由來宗教的民族に非ざるなり」と断じて、キリスト教や仏教などの宗教は日本国民の特性に合致しないとして排撃していった²⁸。

このような高山の「日本主義」は、「国民的特性の客觀的認識」から出發するという点において、初期の国粹主義との間に一脈通ずる部分がある。實際、高山の「日本主義」については、「国粹保存主義」の焼き直しに過ぎないという批判もあったようだが、それに対して高山は、「国粹保存主義と日本主義」（1898年4月）において、「日本主義」は「其系統に於ては国粹保存主義の後を受けたるもの」と認めつつ、その内容は異なっていると主張する²⁹。

高山によれば、「国粹保存主義」は、「抽象的」「形式的」なものにすぎず、「国粹を口にすれども其国粹の何物たるを説かず、彼の長を取りて我の短を補ふべしと言ふと雖ども、何物か彼の長にして何物か我の短なるかを明かにせず。抑も又是の如き折衷は如何なる制約の下に成立し得べきものなるか、換言すれば依て以て外来勢力を同化する所の主腦力、中心力は何處に求むべきかを説かず、唯蒼々然として国粹保存を唱へたるのみ」³⁰と批判される。仮に、5頁に引いた志賀重昂の言に即していえば、「国粹保存主義」は「泰西の開化を輸入し來るも、日本国粹なる胃官を以て之を咀嚼し之を消化し、日本なる身体に同化せしめんとする者」と自称してはいるものの、肝心の「日本国粹なる胃官」がいかなるもので、どのように「泰西の開化」を「咀嚼」「消化」して「日本なる身体に同化」するかについて、国民の「自覺心」を喚起しうるような形で具体的に示し得て

27 高山樗牛「日本主義」（1897年5月）、姉崎正治・笹川種郎（共編）『増訂注釈 樗牛全集 第四巻 時論及思索』（博文館、1927）、327頁。なお、文章の發表時期については、この全集の表記に拠る。

28 同前、328～30頁。他方で、高山は「我邦固有の神道は全然現世教たり」として、神道は、仏教やキリスト教とは異なり「非宗教的」な日本国民の特性に矛盾しないと主張するとともに（同前、331頁）、『古事記』について「是れむしろ歴史なり、神話に非ざるなり」と指摘する（同前、329頁）。

29 同前、405頁。

30 同前、404頁。

いないではないか、ということであろう³¹。

それに対して、高山の「日本主義」は、大日本帝国憲法の発布が「我国体の特性を明かにし、政治上に於ける民主主義者流の空想を打破し、以て国民の政治思想を統一」し、さらに教育勅語が「国民道徳の大綱領を指定して以て国民の道徳思想を糾合」した結果として、「国家主義の精神」が人心を支配するに至った状況の下³²、日清戦争の勝利と、その後の三国干渉による挫折を経て、「世界今日の事局に処し、日本国家の独立進歩と日本国民の安寧幸福とを保全せむが為に、最も適切なる国民道徳の実行主義を立て、是れによりて闔国の人心を統一する」ことを「最大事業」とするものだという³³。

同時に、「国民精神の統一を論ず」（1897年11月）に示された高山の時代認識によれば、当時の日本は、明治初年以來の日本における思想の分裂状態³⁴が「統一」へ向かいつつあるとみなされていた³⁵。彼は、思想の分裂状態を必ずしもマイナスの意味を持つものだと考えてはいなかったが、それはあくまで「極致の統一に達するの一階段」たる限りにおいてである³⁶。そして、高山によれば、前段に述べられたような歴史を経た日本においては、「真正なる国民的自覚を代表せるもの」は、「国性民情の特質及び其発達を理想を自覚して、世界人文の我に及ぼす勢力を商量し、其生存及び進歩に必要な条件を以て中正なる国家主義に帰する所の日本主義」にほかならず、「吾人は時代精神の統一を以て日本主義

31 この点においては、高山は、確かに国粹主義者のいう「国粹」の曖昧さという急所を衝いているともいえる。注21中野目前掲書によると、高山のこうした攻撃に対し、「結局三宅雪嶺は、樗牛が指摘したような『国粹』の実質的内容が曖昧であるという批判をかわすだけのものは提示できず、『国粹主義』の中心構造はついに未構築のまま終始してしまったのである」（267頁）という。

32 注27前掲書、408頁。

33 同前、409～10頁。

34 高山の見立てによれば、明治維新直後は、江戸時代への反動として、福沢諭吉流の極端な功利主義が一時流行したが、それに対して反動としての「皇学」が起り、その後は「欧化主義」と「国粹主義」の対立となり、さらに「世界主義（主としてキリスト教的な思潮を指す）」と「国家主義」が対峙した状態で今日に至ってきたという（同前、377～81頁参照）。

35 同前、376頁。

36 同前。

の天職なりと信じ、且つ是統一が目下の急務なるを認む」とする³⁷。

つまり、高山の「日本主義」は、「我国体の特性」や「国民道徳の大綱領」といった、「国粹主義者」からすれば、「国粹」の重要な内容を構成するであろう要素が、天皇の手によって既に具体的な形で示されているということを前提とした上で、「日本国家の独立進歩と日本国民の安寧幸福」の保全のための道徳の原則を立て、国民の思想を統一することを目指すものだったといえる。

従って、高山の「日本主義の眼中には国体と民性とを外にして、国の内外なく洋の東西なし。苟も国体民性に適合するものは、外邦の文物と雖ども是を収容同化するに躊躇せず。是に反して、苟も是に有害なりと認むる時は、設令ひ数千百年の間、我国に存在し発達せるものと雖も是を排斥打破するを憚らず」³⁸という発言は、一見、「国体と民性」を「国粹」に置き換えれば、初期の国粹主義者の議論とも類似するようにも見えるが、国粹主義者の「曖昧」な「国粹」とは異なり、高山にとっては「国体と民性」をめぐる問題はすでにほぼ「解決済み」であった。言い換えれば、高山のこの発言は、「天皇を中心とした日本国家」のあり方を無批判に受け入れつつ、その「天皇制国家」を国民全体の統一の価値基準として、それにとってプラスになるものは何であっても受け入れるし、マイナスになるものは何であっても切り捨てるという、ある意味、身も蓋もない実利主義を表明したともいえるであろう。³⁹

37 同前、381 頁。

38 「国粹保存主義と日本主義」、同前、412 頁。

39 ただし、高山は「日本主義は宗教に非ず。随て或一種の超理的信仰に拠るに非ざれば肯定すること能はざるが如き非科学的教理を含有せざるなり」（『日本主義と哲学』、1897 年 6 月、注 27 前掲書、337 頁）と述べているように、あくまで「科学」的であることを標榜していた点も、後年のファナティックな国粹主義との対比において確認しておく必要がある。

3 外国文化の「同化」の問題——梁啓超「論中国學術思想變遷之大勢」をめぐる

1898年の戊戌政変後、梁啓超は日本に亡命し、様々な新たな思想に触れ、次第に師である康有為の影響から離れて独自の立場を構築していった。そして、梁が日本で触れた思想的資源の中に、当然国粹主義者の手になるものも含まれていたであろう。

梁啓超が国粹主義者たちと面識があったことは間違いない。例えば、亡命直後の梁啓超と志賀重昂の筆談記録があり、その冒頭で梁啓超は、志賀の『日本風景論』やその他の「地学各書」を読んだことを伝えている⁴⁰。また、1899年12月の「精神教育者自由教育也」（『清議報』33冊）には、陸羯南とのやりとりの記録が収められている⁴¹。ただ、梁啓超がこの時点で彼らから具体的にどのような影響を受けたかは明確ではない⁴²。〔なお、高山樗牛については、「東籍月旦」で、高山林次郎名義の『新編倫理教科書』（井上哲次郎との共著、5冊）（1897年4月）が「第一章 倫理学」で、『世界文明史』（1898年1月）が「第二章

40 「与志賀重昂筆談記録」〔湯志鈞・湯仁沢（編注）『飲冰室遺珍 未收入結集的梁啓超文稿及函札』（人民出版社、2016）、269頁〕。ただし、この時の筆談は当時の大隈内閣の外務省勅任参与官としての志賀と交わされたものであるため、冒頭の「社交辞令」以外は、専ら政治情勢に関する内容に終始している。なお、『梁啓超年譜長編』にも梁啓超と志賀との同じ筆談記録が収録されていて（159～162頁）、二人の面会は光緒二十四年九月十二日、十三日だとされるが、冒頭の「社交辞令」にあたるこの部分は割愛されている。また、この筆談記録は外務省（編）『日本外交文書』第31巻第1冊に活字版があるが（703～5頁）、湯氏の注記によれば誤りがあるという。

41 この文章は、後に『飲冰室自由書』に収められている〔『飲冰室合集』（1932年初版。参照したのは、1989年発行の中華書局影印本）、專集之二、35～7頁〕。以下、『飲冰室合集』所収の梁啓超の文章についての引用箇所は、『飲冰室合集・專集』を『專集』、『飲冰室合集・文集』を『文集』と略記し、その巻数と頁数を記載した。

42 梁啓超は、日本亡命後、当時の日本で「常識」化していた「地理決定論」から強い影響を受け、後述の「論中国學術思想變遷之大勢」はもちろん、中華民国期の梁啓超の議論にも、地理決定論の影響が濃厚に見られる。また、地理決定論に関しては、志賀重昂の地理書もその重要な資源となっていたが、亡命直後の時点で梁啓超がすでに志賀流の「地理決定論」を受容していたか否かは明らかではない。なお、梁啓超の「地理決定論」については、石川禎浩「梁啓超と文明の視座」（『共同研究 梁啓超——西洋近代思想受容と明治日本』、みすず書房、1999）参照。

歴史」で言及され、一定の評価を与えられている。⁴³⁾

いずれにしても、梁啓超が「国粹」「国学」等の語を用いるようになった直接的な起源を確定することはできないが、当時目にした日本語文献に触発されたものと推測される。

さて、前章でまとめたように、日本における初期の「国粹主義」の流れは、当初は柔軟かつ開放的な思想であったものが、先述のような政治・社会状況の進展もあって、次第に天皇を中心とした国家体制を無批判的に擁護する方向へと収斂していったようにみえる。ただ、そうした変質が生じた要因を思想面から考えてみれば、やはり、「国粹主義」が肝腎の「国粹」を抽象的で曖昧な形でしか提示できなかったという点が大きかったであろう。

それに対して、中国の場合、2頁に引いた梁啓超の『国学报』をめぐる「国民を育成するには国粹を保存することを主義とし、旧学を磨き直して輝かさなければならぬ」という発言にも見られるように、「国粹」は、早期の段階から「国学」（もしくは中国の旧学）と結びつけられていた。この点は、中国の所謂「国粹派」についても同様であり、1905年の「国粹学报略例」（『国粹学报』第1期）の冒頭には「本誌は、国学を明らかにし、国粹を保存することを宗旨とする（本報以發明国学、保存国粹為宗旨）」⁴⁴とある。つまり、中国の場合、具体的な内容は別としても、「国粹」をどこに見いだすべきか、ということは半ば自明のこと

43 「東籍月旦」（『文集』之四、87、97頁）（原載は『新民叢報』9号（1902年6月6日）、11号（1902年7月5日））。梁啓超は、『新編倫理教科書』については「井上、高山はいずれも著名な大家で、その書も入念に著されているが、専ら日本人のために説いたものである。日本の国体や民俗はわが国と真逆なものがあるので、日本においては極めて有益な書であっても、中国においてはただ参考に供するのみである」とコメントしている。また、『世界文明史』については、「この書は、全世界の民族文明の発達状況を叙述し、宗教・哲学・文学・美術等をつぶさに記載していて、読者の歴史理解のための知識を増すことができる。ただ、18世紀に至って突然中断している。『自序』には別に『十九世紀文明』という書があり、数ヶ月後に出版されるはずだったが、今に至るまですでに三年余り、いまだなお出版されていない」とある。なお、高山が「自序」で触れた「十九世紀文明」は、恐らく1900年6月の雑誌『太陽』臨時発刊「十九世紀」に掲載された「十九世紀総論」を指しているだろうが、当時、梁啓超はハワイ滞在中であったため、それを目にしていなかったものと思われる。

44 『国粹学报』は文海出版社、1970年影印本を参照した。

であった。

梁啓超は、日本について、

日本は小国であり、しかも、その固有の学というものは存在しない。故に、他所から日本に入ってくるものがあれば、馬が走るようにそれを追いかけて、音が響き渡るように変化が起り、瞬く間に国中が一斉に感化されてしまう。しかしながら、せいぜいのところ、他人に似せることができるのみで（実のところは、真に似せることもできていないのだが）、結局、受け入れたものの以外に、自ら何かを増したり、自ら何かを創造することはできない。⁴⁵

と述べている。もちろん、こうした梁啓超の日本に対する判断が正当なものかどうかは大いに議論の余地があるが、少なくとも中国知識人の目からすれば、「固有の学」を持たない日本の場合、その「国粹」は学術とは別のところに求められるしかないものであった⁴⁶。

それに対して、梁啓超は、中国については以下のように述べる。

中国は大国であり、数千年にわたって伝えられてきた固有の学があり、〔他の学との〕区別は厳格である。ゆえに、他所の思想は中国に入ってくることは容易ではない。たとえ入ってきたとしても、数十年、数百年を経ても、〔固有の学を〕動揺させることはかつてなかった。…… とはいえ、わが中国が外部の学を受け入れないというのならともかく、かりにも一旦それを受け入れるとなると、必ずやことごとくその優れたところを吸収して自ら

45 「論中国學術思想變遷之大勢」、『文集』之七、64頁。原載は『新民叢報』21号、1902年11月30日。

46 この点は、黄遵憲も同様の見解を持っていた。2頁に言及した『国学報』に関する梁啓超宛の書簡において、黄遵憲は「日本には日本〔固有〕の学は無く、中古期には隋唐を慕って、国を挙げて東〔の文明〕に追随しましたし、近世ではヨーロッパ、アメリカを崇拝して、国を挙げて今度は西〔の文明〕に追随しました。東奔西走している時は、身も心も一緒にドタバタ、酔っ払い夢遊病者のようでしたが、足を止めてやや落ち着くと、今度はわが身がからっぽ無何有きとの郷にきといるように感じられ、そこで国粹の説が起ってきたのです」（『梁啓超年譜長編』292頁）としている。

の栄養とし、その性質や機能を変化させ、新たに一つのわが国の新しい文明を作り出し、元のものより優れたものとする。⁴⁷

5頁に引いたように、志賀重昂は「泰西の開化」の輸入にあたって、「日本国粹なる胃官を以て之を咀嚼し之を消化し、日本なる身体に同化」することを目指していたが、ここに引いた梁啓超の発言の後半部分を見ると、梁啓超は、志賀の理想としていたような外国文化の摂取のあり方が、中国ではすでに実現していたと考えていたともいえるだろう（もちろん、梁啓超が志賀のこの言葉を直接意識していたということではないであろう）。

では、梁啓超は何を以て、上記のような認定を行ったのか。以下、その点を確認していこう。

上にもその一部を引いた「論中国學術思想變遷之大勢」⁴⁸は、1902年3月から『新民叢報』に連載され、結局未完のままに終わったものの、中国における初期の近代的「學術思想史」として画期的な意味を持つ文章であり、特に、従来「異端」が猖獗を極めた混乱期としてイメージされていた周末の諸子百家の時代を中国思想の最盛期と認定するなど、中国の伝統的な歴史観を塗り替えた点が高く評価されている。

同時に、梁啓超は、この文章を、中国の優れた學術思想をさらに発展させてゆく責務を負った者が、他者との比較を通して、「己之所短」とともに「己之所長」を知るためのものとしても位置づけている⁴⁹。その意味で、「論中国學術思想變遷之大勢」は、中国の「固有の学」の変遷過程と、その価値を追求したもので、いささか強引かもしれないが、直接「国粹」や「国学」といった言葉が特に強調されてはいないものの、実質的には、中国の「国学史」の叙述を通して、中国の「国粹」を発見しようとする試みであったとも見なすことができるであろう。⁵⁰

47 注45に同じ。なお、訳文の〔 〕内は引用者による補足（以下、同様）。

48 1902年3～12月に断続的に連載。第七章「近世之學術」は1904年に掲載。

49 『文集』之七、2頁。原載は『新民叢報』3号、1902年3月10日。

50 もちろん、こうした見方は、「論中国學術思想變遷之大勢」についての「一つ」の読み方であり、

ところで、「論中国學術思想變遷之大勢」の連載当時の中国の思想界の状況は、必ずしも日本の初期の国粹主義者が直面していたような、「無節操な欧化」が横行していたとまでは言いがたい。とはいえ、梁啓超は、中国では、今後二十年の間に「外国の學術思想が輸入されない」ことよりも、「本国の學術思想の眞価が發揮されない」ことが懸念される⁵¹と強調しているように、近い将来、外国（この場合は特に西洋を指すことはいうまでもない）の學問が中国に流入する中で、中国の學問がそれに埋没してしまうことを憂慮していた。

実は、梁啓超は日本亡命以前から、「西学（西洋の學問）」を鼓吹すると同時に、「中学（中国の學問）」の現状に対する危機感を表明していた。例えば、1896年の「西学書目表後序」では「今日においては、西学が盛んにならないことが間

他の観点からの意義付けも当然可能である。特に20世紀の末頃から、近代中国の思想研究においても、中国における「国民国家の形成」に着目するものが一つの主流となり、「誰々は中国において近代的国民国家を創出しようとしていた」「これこれの著作は近代的国民国家の建設を目指したものだ」といった言い回しが頻繁に見られる。その伝に従えば、梁啓超のこの文章も「近代的国民国家を創出するために、新たな歴史叙述を用いて執筆した中国思想史」ということになるだろうし、それはそれで誤りとは言いがたい。ただ、一応確認しておくべきことは、このレベルの認定に止まっているのは、数十年前の階級闘争史観が強力であった時代ならともかく、現時点ではもはや「何も言っていない」のに等しいということである。「近代的国民国家」の「創出」云々をいうのであれば、最低限、梁啓超が目指したのは「どのような国家」であり、その創出のためになぜ「このような思想史」が必要とされたか、などの点も検討されなければ意味がない。

当然のことながら、本稿の議論も「近代的国民国家」の問題と無関係なものではなく、梁啓超にとっての「国粹」や「国学」は、彼が建設を目指していた「国民国家としての中国」のまとまりの中核となるものの一つとしてイメージされていた。ただ、限られた紙数の中で上記のような問題まで論ずる余裕が無いため、これらの点については、機会を改めて検討したい。

なお、「国粹」と「近代的国民国家」との関係についていえば、日本の「後年の国粹主義」のように、「近代的国民国家」の一応の完成後に、当該国家のあり方を正当化する（あるいは、より一層尖鋭化する）ものとして「国粹」が確認される場合もあるが、梁啓超や「晚清国粹派」の場合、「国粹」は、「近代的国民国家」の建設の途上において、それと同時並行的に「あるべき国家建設」の方向を示すための不可欠の要素として「発見」（あるいは「創造」）されたものであった。もちろん、梁と国粹派が目指す「国家」のあり方や、「国粹」の具体的内容は異なるが、この点に関しては両者のスタンスは共通している。また、このことは、日本の最初期の国粹主義についても、一定の範囲で当てはまるであろう。

51 『文集』之七、3頁。

題なのではなく、中学が亡ぼうとしていることが問題である」⁵²と述べられている。梁によれば、中国でも、風気が開け、外敵の圧力が強まれば、「西学」の必要性はおのずから認識され、「西学」が隆盛を迎えるのは必至であった。ただ、彼の見るところでは、当時の中国の「西学」の分野では、「西学格致之精微」や「西政富強之本末」について何も知らず、言行や服装を西洋風にしただけの、せいぜいのところ「洋行買弁」や「通事西奴」にしかねない輩が幅をきかせ、「中国の実学」について何も知らぬ連中が、中国の学問を「無用」のものと決めつけて無視しようとしており、今後「西学」が盛んになるにつれて、こうした者は増加の一途をたどるとも予想されていた⁵³。他方で、当時の「中学」の状況も、経世致用に有効な「固有の実学」を捨てて「帖括」「考掇」「詞章」を後生大事にする者ばかりで⁵⁴、本来の「中学」は実質的に「名は存するも、実は亡ぶ（名存実亡）」という状態で⁵⁵、このままでは「中学」が廃れてゆくのは時間の問題だとも意識されていた。

「論中国學術思想變遷之大勢」で示された憂慮も、こうした意識の延長線上にあるものであり⁵⁶、当時の梁啓超は、少なくとも主観的には、日本の初期の国粹主義者に類似した、自国のアイデンティティに対する危機感を抱いていたといつてよいであろう。

そして、梁啓超は、このような状況下の中国にとっての大きな課題は、「およそ一つの国が天地において独立するには、必ず独立する根拠となる特質があり、自身の国を善くしていこうとするならば、この特質を磨き上げ、成長させねば

52 『文集』之一、126 頁。原載は『時務報』第 8 冊、1896 年 10 月 17 日。

53 同前、126～7 頁。

54 同前、128 頁。

55 同前、127 頁。

56 ただし、梁啓超が 1896 年段階で「名存実亡」で、その復興が求められていた本来の「中学」は、師の康有為の独自の解釈による儒学の教説が中心であった。とはいえ、「西学書目表後序」でも、本来の「中学」を理解するためには「読経」「読子」「読史」の三者がいずれも不可欠であるとされている（『文集』之一、128 頁）ことから見ても、それが狭い意味での儒学の範囲に収まらない、中国の学術的遺産を幅広く動員したもので、「論中国學術思想變遷之大勢」の議論につながるものでもあったことにも留意する必要がある。

ならない」という点にあるとするが⁵⁷、梁啓超がここで言及する「独立する根柢となる特質」は、本来の「国粹」が nationality の訳語であったことを考えあわせた場合、「国粹」に類似する意味を持つと考えてよからう。

その上で、梁啓超が「吾国が特に他国と異なること」として挙げるのは、「無宗教」という点であった。そして、中国の国民は、このような特質を持った先哲たちのおかげで、「宗教之臭味」によって「脳性」を混濁させることなく、学術思想の発達に常に優位にあったという⁵⁸。もちろん、「中国に宗教や迷信が無い」というのは、学術が発達して以降の全体的傾向について言えることであって、過去の中国においても「宗教思想」が存在していなかった訳ではないが、それでも「迷信之力」はさほど強くなかったとされる。つまり、中国古代思想の出発点となった「敬天」「畏天」における「天」は、今日の西洋の宗教における「造化主」に類似しているが、そこにも中国的特徴が現れているという。⁵⁹

各国で天を尊ぶ者は、常にそれを万物の外部のものとして崇拝しているが、中国は、それを常に人事の中に納めている。これがわが中華の特長とするところである。中国文明は北方から起こり、その気候は寒冷で、土地は痩せていて、天からの恵みは薄い。そのため、中国人は心を〔現実の外の〕遙かなところに馳せ、玄妙なる世界に思いを向ける余裕はなく、専ら日常の問題について、全力で研究した。そのため、思想は実際面にのみ向けられ、先哲が考え抜いたことは、いずれも社会や国家の重要な事柄についてである。天を尊ぶのも、その目的は天国にではなく世界にあり、その利益も未来にではなく現在にあった。……これが、「宗教に近い」といっても他国の宗教とは自ずと異なっている理由なのだ。⁶⁰

つまり、古代中国の宗教を代表する「敬天」「畏天」といった要素においてすら、

57 『文集』之七、3頁。

58 同前。

59 同前、6頁。

60 同前。

中国文明の発生した地域の地理的環境が影響し、「人事」「現実世界」を徹底して重視するという特質が見られるとされる。⁶¹

中国文明の「非宗教性」「現世重視」という指摘自体は、決して目新しいものではない。ただ、梁啓超の場合は、こうした特質が、中国が外国文明を摂取する折りに、創造的な役割を果たしたとされている点が重要である。例えば、梁啓超の判断によれば、中国における仏教の輸入のプロセスで、そのような「創造性」が最も明確な形で発揮されていた。⁶²

「論中国學術思想變遷之大勢」の「総論」では、中国學術思想の歴史を七つの時代に分け、さらに、梁啓超自身の時代を「復興時代」と位置づけるという構想が示され、南北朝期から唐代までの第五の時代が「仏学時代」と規定されている⁶³。その「仏学時代」の章の冒頭近くで、梁啓超は「ある者はいう。仏学は外国の学で、わが国固有の学ではない。それを中国學術思想史に入れるのは、全くおかしいのではないか」という疑問を敢えて提起している。そして、それに対して「そうではない。およそ學術について、その可能性を発揮させ、それを発展させ、それを実践すれば、その学はその人自身のものである」「一人の人間についてもそうであるが、一国についても同様である」⁶⁴という見解を示し、中国の仏学は、もはや中国自身の学となっていると主張する。

そして、梁啓超は、中国における外国の学の受容について、「我が中国は何とすばらしいことか。外国の学を受け入れないということならそれまでだが、かりにも受け入れるとなれば、必ずその可能性を発揮させ、発展させて、独自の特色を示す」とした上で、「中国の仏学は、中国の仏学なのであって、純然たる

61 「論中国學術思想變遷之大勢」では、「先秦学派」のうち、孔子が「北派正宗」とされている。従って、ここに挙げられた古代中国の宗教思想は、孔子一派が最も色濃く継承したと理解されていると見てよいであろう。

62 中国における仏教の學術史的意味に対する梁啓超の解釈については、拙稿『『中国學術史』における仏教の位置 — 梁啓超の場合』〔言語・文化・社会〕（学習院大学外国語教育研究センター）5号、2007〕も参照。

63 『文集』之七、3頁。

64 以上、同前、63頁。原載は『新民叢報』21号。

インドの仏学ではない」と強調する。⁶⁵

その上で、彼は中国の仏学の特色を以下の四点に要約する。

- (1) 唐以降、インドには仏学は存在せず、その伝承はみな中国にある。
- (2) 諸国が伝承している仏学は小乗であり、中国のみが大乘を伝承している。
- (3) 中国の諸宗派は、多くは中国によって創造されたもので、インドのものを踏襲したのではない。
- (4) 中国の仏学は、宗教でありながら、哲学の長所を兼ね備えている。⁶⁶

梁啓超によれば、インドでは絶滅したに等しい仏教は、中国においてこそ命脈を保つことができたのみでなく、中国仏教は、インド仏教をさらに一段高い境地にまで発展させたものであった。特に大乘仏教の教義は、その萌芽はインドにあったにせよ、インドでは発展を見ることなく、中国においてのみ受容され、大成したとされる⁶⁷。

さらに、中国の仏教は、「宗教」でありながら「哲学之長」を兼ね持つとされるが、それを可能にしたのは、中国人の「宗教を迷信する心が、元々薄弱である」という特質であった。こうした特質を象徴するのが『論語』「先進」篇の「未だ人に事うること能はず、焉んぞ能く鬼に事えん」「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」という言葉であるが、このような「孔学の大義」が広く中国の人々に浸透していたからこそ、中国仏教は、インド仏教の「宗教」的、「迷信」的な部

65 同前、72～3頁。原載は『新民叢報』22号、1902年12月14日。それに対して、梁啓超は、日本の仏教受容のあり方は中国とは全く異なり、そこには創造性は見られず、日本独自のものとされる浄土真宗や日蓮宗も、結局中国の「浄土之支流」「天台之余裔」に過ぎないと断定する（同前、73頁）。

66 同前、73～6頁。

67 梁啓超は、「馬鳴（引用者注：『大乘起信論』の著者とみなされていた人物）が現れた当初、インドの仏教者は、次々と攻撃し、大乘は仏説ではないといい、大乘はインドにはほとんど普及しなかった」（同前、74頁）、「大乘の教義は、インドに萌芽し、中国で大成した。それゆえ仏法を求める場合、インドではなく中国においてすべきである。これは私が誇張しているわけではない」（同前、76頁）などとも述べている。

分ではなく、「哲学」的な部分を主に受容することになった⁶⁸。このことは、一方で、中国の文化的特質の作用によって、仏教がより洗練されたものとなったことを意味するが、同時に、「人事」「国家」に集中してきた中国古来の哲学に、インド流の「天地万物原理之学」という、従来手薄であった部分を補うことにもなり、中国の学術にとっても大きな発展をもたらしたと評価される。⁶⁹

もちろん、こうした「仏教の中国化」は、別の観点から見れば「仏教の歪曲」とも見なしうるが、梁啓超はそれが仏教の創造的発展であることを信じて疑わない。そして、中国における仏教の輸入の様相が梁啓超の描く通りだったとすれば、それは、志賀重昂がイメージした、「国粹なる胃官」によって外来の文化を「咀嚼」「消化」し、自身の身体に「同化」する、という理念に合致するものだったといつてよいであろう。そして、さらに梁啓超は、このような中国における仏教の創造的受容という実績に基づき、「自分は、数十年後の中国は、必ずや西洋各国の学術を合わせて融合し、わが国の特別な新文明を作り出していると信じている」⁷⁰として、将来における西洋の文物の導入の過程で、同様の「創造性」が発揮されることを確信していたのである。

4 中国文明の「象徴」としての孔子

「論中国学術思想変遷之大勢」の中で梁啓超が叙述した「仏教の中国化」の過程は、仏教と「欧化」の違いはあるにせよ、図式としては、日本の初期国粹主義者の「あるべき外国文明の導入」のモデルに合致するものであったともいってよいであろう。そして、梁啓超は、将来、中国における「西洋各国の学術思想」の導入においても、同様の「咀嚼」「消化」「同化」が起り、「わが国の特別な新文明」が生み出されるであろうことを展望していた。

その折りにカギとなるのは、中国人の特質（これは中国の「国粹」と言い換えてもよいだろう⁷¹）である。そして、前章に触れたように、「仏教の中国化」に

68 同前、76 頁。

69 同前、76～7 頁。

70 同前、73 頁。

71 さらに、梁啓超によれば、この中国の特質は中国の地理的条件によって形成されたものであった。

において重要な役割を果たした「宗教を迷信する心が、元々薄弱である」という中国人の特質に関して、梁啓超は、それを端的に表すものとして『論語』における孔子の語を挙げ、それを「孔学の大義」として位置づけている。逆にいえば、梁啓超は、「孔学」こそが中国人の特質を象徴する特別な教義⁷²だとみなしているようにも見える。

一般的に見れば、梁啓超の「論中国學術思想變遷之大勢」は、「儒家一尊」という視点からではなく、周末の諸子百家の時代を中国學術思想の「全盛期」とみなし、「儒学による統一」を「中国の学界にとって幸いなことではなく、実は中国の学界にとっては大きな不幸であった」⁷³と評するなど、従来とは異なる新たな視点から評価がなされている点に「學術思想史」としての画期性が認められることが多く、その中で、孔子が絶対的な「聖人」としてではなく、一人の學術思想家として扱われている点が注目されてきた。

また、同じ1902年、梁啓超は「保教非所以尊孔論」において、孔子を「宗教的教主」としようとする康有為流の「保教」の動きを批判し、「私は孔子を愛するが、私は真理をより愛する」⁷⁴と述べ、孔子といえども「真理」の前では特別視しないことを宣言している。

しかし、ここで注意すべきことは、梁啓超は「孔子を聖人の地位から引き下ろした」ということは可能だとしても、彼は決して「反孔子」の立場に立ったのではないということである。梁啓超の文章を見てみると、1902年以降、孔子について「孔子の教義には〇〇が欠如している」「孔子の教義の△△は現代には適用できない」という言い方をすることは度々あるが、孔子の教義を全面的に否定する発言は基本的にしていない。梁啓超にとって、孔子は「全世界を導く

こうした「地理決定論」的思考も志賀重昂らと共通するものである。

72 梁啓超はこの『論語』の言葉の引用の直後に、『墨子』「公孟」篇の「儒は天を以て不明と為し、鬼を以て不神と為す」という語を引くが（同前、76頁）、これは、古代中国においても、「宗教を迷信する心の薄さ」という特質が、とりわけ儒家において典型的に見られるということを示すためのものであろう。

73 『文集』之七、39頁。

74 『文集』之九、59頁。

万世の教主」ではないとしても、「中国人にとって特別な存在」であり、孔子の教義こそ中国文明の特質（いわば中国の「国粹」）を象徴するものであったことは間違いない⁷⁵。そして、こうした梁啓超のスタンスは、中華民国期に入っても一貫している。

例えば、辛亥革命後の1915年に発表された「孔子教義實際裨益於今日国民者何在欲昌明之其道何由」には、「思うに、中国の文明は、実は孔子がその代表であるということが出来る。試しに中国史と西洋史を比較してみると、もし孔子という人がそこで徳を発揮することが無かったら、わが歴史はほとんど真っ暗で何の彩りも無かったであろう。さらに、わが国民が二千年来一体でありつづけ、バラバラになることなく維持できたのは、実は、孔子を無形の枢軸となっていたおかげである」⁷⁶とあり、また同じく1915年の「復古思潮平議」にも、「試みにわが国の歴史を考えてみると、もし孔子を取り除いてしまったら、真っ暗で何の色彩もない。さらに、もし中国に孔子が無ければ、この民族を一体としつづけることができたかどうか、恐らく分からない」⁷⁷とあるように、梁啓超は、孔子こそが中国民族の紐帯となる唯一無二の存在であることを強調している。このことは、言葉をかえ言えば、孔子こそが中国の「国粹」を象徴する存在とされているということでもあろう。

では、孔子がなぜ中国にとってこのような傑出した存在でありえたのか。この点について梁啓超は、1920年の『孔子』において、地理決定論的な観点から次のように述べる。

孔子と相前後する哲學家があれほど多いのに、なぜ二千年来の中国は、殆どすべて孔学に占領されてきたのか。君主が特別に提唱したということも、もちろん一つの原因ではあるが、学説の興廃は、決して、権勢を持った人間が完全に支配しうるものではなく、必ず民族性と合うか合わないか

75 梁啓超の「孔子」観の詳細については、拙稿「梁啓超の『孔子』像とその意味」〔高柳信夫（編著）『中国における「近代知」の生成』（東方書店、2007）〕参照。

76 『文集』之三十三、60頁。原載は『大中華』第1巻第2期、1915年2月20日。

77 同前、68頁。原載は『大中華』第1巻第7期、1915年7月20日。

ということと、ピッタリと一致した関係にある。我々のような平原民族・温帯民族は、誕生以来ずっと調和性に富んでおり、極端な事物は、多くの人には、あまり歓迎されてこなかった。それゆえ、極端な思想は、たとえ一時的にそれがある者が提唱し主張することによって盛んになったとしても、しばらく時間がたてば、その力は緩んでしまい、再度、中庸へと戻っていつてしまう。孔子の学説は、こういった民族の特性と最も合致しており、それが多年にわたって思想界の主流となりえたのは、まさにこうした理由による。⁷⁸

この記述に従えば、中国の学术界が、二千年来、ほぼ孔学の独占状態であったのは、もちろん、政治権力による要素もあるが、最大の原因は、孔子の学説が「平原民族」「温帯民族」としての中国民族の性質に最も合致していたという事実にあることになる。

では、中国の民族性を最も如実にあらわしている孔子の教義の特長はどこにあるのか。言い換えれば、中国の「国粹」の象徴としての孔子の教義のどのような点が、最も「粹」たるにふさわしいと梁啓超は考えたのだろうか。

先にも引いた「孔子教義實際裨益於今日国民者何在欲昌明之其道何由」で、梁啓超は孔子の発言は、大まかにいって「哲学の範囲に属するもの」「政治学・社会学の範囲に属するもの」「倫理学・道徳学・教育学の範囲に属するもの」の三種類があるとした⁷⁹上で、

私の考えでは、孔子が百世の師たりうるのは、その哲学論や政治論などが他の人から飛び抜けているからではない。もし、この範囲内のみで孔子をみれば、孔子にも指摘すべき問題点が甚だ多いかもしれない。我々は決して孔子の言を墨守することで満足してはならない。しかし、これらのことで孔子の軽重を評するのは十分ではない。孔子の発言が、近年の学

78『専集』之三十六、57頁。

79『文集』之三十三、63頁。

説に重なりうるものであれば、もとより孔子の偉大さを見てとることができるが、場合によっては、近年の学説に劣っていることもある。だが、それは孔子にとって問題ではない。孔子の教義で、実際に今日の国民に裨益するものは、もとより別のところにある。それはどこにあるのかといえば、第三に挙げられた「各人の立身処世の道」を教えるものである。さらに近世の一般的な言葉で説明すれば、孔子の教義の第一の作用は、実は、人格を養成するという点にある。⁸⁰

と述べる。つまり、孔子の教義の真髄は、その「立身処世之道」「人格の養成」に関する部分にあり、梁啓超によれば、この領域に関していえば、孔子の言は「これを四海に措いてもみな正しく、これを百世に俟っても惑うことがない。わが国だけではなく、これを天下に広めてもよく、今日だけでなく、未来にまで永らえてもよい」⁸¹という普遍性をも持つとされる。

さて、孔子の教義の最大の価値がその「哲学論」や「政治論」ではなく、「人格の養成」という作用にあるとすれば、その研究にあたってはどのような方法を用いるべきか。この点は、1920年代に「国学」研究が改めて盛んになると、梁啓超にとって特に大きな問題として浮上してくる。そして、儒学が「国学」の中心的要素（全てではないとしても）である以上、この問題は、「国学」研究にあたってどのような方法・態度をとるべきか、ということにもつながる。以下、この点についての梁啓超の主張をみてゆこう。

5 梁啓超における「国学」研究の意味

梁啓超は1923年1月の講演「治国学的兩条大路」において、国学研究が進むべき道として、「文献的学問」と「徳性的学問」の二つの方向を挙げ、前者は「客観的・科学的方法で研究すべき」であり、後者は「内省的・躬行的方法で研究すべき」だとする。

「文献的学問」としての国学研究は、「まさに最近の人のいう『国故を整理する』

80 同前、65頁。

81 同前。

という事業に他ならない。この事業は甚だ範囲が広く、複雑だが、極めて興味深い」とし、近年の中国では、こうした「知識方面」が注目され、「整理国故」という語はなじみ深いものになっていると指摘する。⁸²

もちろん、梁啓超もこの頃に胡適らが提唱していた「整理国故」が意義深い作業であり、当時において「急務」であることは承認する⁸³。ただ、梁啓超の理解によれば、中国の思想的伝統においては「徳性」の問題（これは「人格の養成」の問題と言い換えてもよいであろう）こそが最も研究する価値のある主題であり、従って、「整理国故」以外に国学が存在しないと考えるとしたら、それは誤りだという。

我々の祖宗が我々に残してくれた文献の宝庫は、確かに世界各国に誇るに足り、遜色ないものだが、我々の最も特出した部分はそこにはない。その学は何かといえば、人生哲学である。⁸⁴

つまり、梁啓超の理解によれば、中国の学問（国学）の真髄は「人生哲学」、即ち人としていかに生きるべきかを追求する分野にこそあった。

実は、梁啓超は、20世紀初頭の段階で、近代西洋的な「科学」の他に、「道学」という学問の分野を立て、両者を峻別すべきことを強調している⁸⁵。例えば、梁

82 以上、『文集』之三十九、110、114頁。

83 同前、114頁。なお、ほぼ同時期に発表された胡適の「『国学季刊』発刊宣言」（1923年1月）では、「国学」とは「国故学」の「縮写」だとされる。胡適によれば、「国故」というのは中国の過去のあらゆる文化や歴史を指す中立的な名詞であり、そこには「国粹」とともに「国渣」も含まれる。それを一切の偏見なしに「歴史的眼光」によって整理することが「国故学」の使命であった。従って、胡適にとっては「中国独自の学」としての「国学」は存在せず、「国故についての学問的研究」としての「国学」があるのみで、彼のいう「国学」は一般的な意味での歴史学の一分支にすぎないことになる〔以上、欧陽哲生（編）『胡適文集』（北京大学出版社、1998）3、10頁〕。

84 同前。

85 「科学」と「道学」の区別に関する梁啓超の議論の詳細については、拙稿『『現代思想』としての陽明学——梁啓超の『陽明学』観についての考察』（奥崎裕司（編）『明清とはいかなる時代であったか』（汲古書院、2006年12月）所収）第2章参照。なお、五四期以降の梁啓超の学術観が、彼の初期以来の儒教的思考枠組みを引き継いだものである点については、江涇『創造「伝統」——梁啓超、

啓超は、1905 年の『節本明儒学案』例言』において、

「道学」と「科学」とは、その境界を最も明確にせねばならないものである。

「道学」は「受用之学」〔＝自己修養のための学〕であり、自分自身で体得し、外部に依存せぬものであり、古今中外を通じて、無二のものである。

「科学」は「応用之学」〔＝実用に供するための学〕であり、議論の蓄積によって始めて成立するものであり、社会の文明の程度に随って進化するものである。

故に、「科学」では新しいものを尊重するが、「道学」では千年百年以上前の言葉を、現在の哲人であっても、越えることができない。「科学」では該博さを尊重するが、「道学」では一言半句であっても、生涯にわたって無限に啓発を受けることができる。⁸⁶

と述べる。ここで梁啓超が「古今中外を通じて、無二のものである」とされる「道学」は、先述の「徳性の学問」にほぼ相当することは見やすい事実であろう。そして、梁啓超によれば、「徳性学」の研究にあたっては、「外部に依存せぬ」形の独自の方法を用いる必要があった。

この学は、内省と躬行という方法によって研究すべきで、文献学が客観的な科学的方法によって研究すべきであるのとは異なる。これは、国学の中の最も重要な部分だといえ、全ての人が会得すべきものでありこの道〔＝徳性学の研究〕を通過してから、ようやく別の道〔＝文献学の研究〕を歩むことができるようになるのだ。⁸⁷

かくして、梁啓超においては、内省と躬行という「徳性学」研究のための独自

章太炎、胡適与中国學術思想史典範的確立』（社会科学文献出版社、2013）の第一章、第二章に詳論されている。

86 夏曉虹（輯）『《飲冰室合集》集外文』（北京大学出版社、2005）上冊、286 頁。

87 『文集』之三十九、114 頁。

の手法によって「国学」の真髄を理解することは、そもそも「国学」の文献的研究を行う前提条件となるとされていた。

このような立場に立つ梁啓超からすれば、文献学的な客観的研究に終始する当時の「整理国故」の動きは、「国学」研究としては不十分なものとみなさざるをえない。

さらに、「徳性」に関する内容が「国学」の最も重要な部分であるとするならば、「国学」の歴史的研究に当たっても、知的な側面に注目するのみでは、「国学」の特質を明らかにするには十分ではないことになる。例えば、梁啓超は、1919年に出版された胡適の『中国哲学史大綱（上）』（この書では「国学」の名は用いられていないが、我々の文脈では「国学」研究の一つとみてよいであろう）について、1922年の「評胡適之中国哲学史大綱」において、

胡先生が中国古代哲学を觀察する場合、全て「知識論」という角度から行い、極めて精密に觀察している。私は、本書のこうした面については、空前の創作であると考えており、その分野について修正を施そうと思う点は限られているし、批評の焦点そこではない。私が議論したいのは、中国古代哲学を論ずる場合、これ〔＝知識論〕を以て唯一の觀察点とすべきか否かということである。私は、この觀察点が有益であり、かつ、必要であるとは考えるが、しかし、宗派の異なる各学派について、全てもっぱらこの面からその長短を論じることには、恐らく、偏った、視野の狭い議論となってしまうという問題があるだろう。⁸⁸

として、その内容が「知識論」に偏っていることに強い不満を表明している。

さらに、梁啓超は、1927年の『儒家哲学』において、西洋の学術と中国の学術の性質を比較し、西洋の学術は「求知」を出発点とし、「専ら人と物との関係に着目する」のに対し、中国の学術は「人類を研究することを出発点としており、最も主要なことは、人が人たる所以の道、どのようであれば一人の人と言えるか、

88『文集』之三十八、51～2頁。

人と人之间にはどのような関係があるか」を追求する、「専ら人と人との関係に着目」するものである点に相違があるとする。そして、こうした特質は、儒家のみでなく、「中国の一切の学問は、いかなる時代、いかなる宗派であれ、その方向性はこの一点にある」と述べる⁸⁹。

従って、「儒家哲学」という言い方自体が誤解を招きやすいもので、むしろそれは「道学」と呼ばれるべきであり、西洋の哲学を研究するような方法で儒家を研究しても、その真髓に到達することはできないという。⁹⁰

このような梁啓超の理解からすれば、中国の学術思想（「国学」）は「愛智」を動機とする西洋の philosophy とは明らかに異質な出発点に立っており（これもまた中国の「国粹」だといえるかもしれない）、その研究においては、胡適のような近代西洋流の文献学・歴史学の手法によるのみではその真相を明らかにしえない、と主張されることになったのは、いわば当然のことであった。

6 結語

ここまで、梁啓超の「国粹」「国学」に関わると思われる発言をとりあげながら、その特徴を見てきたが、改めて日本の初期の国粹主義者の議論を参照してみると、梁啓超が叙述する中国学術思想史の流れが、まさに志賀重昂らが提示した「外来文明摂取のあり方」のモデルに類似するものであったことに驚かされる。もちろん、梁啓超が日本の初期の国粹主義者の間に共通の問題意識があったことは間違いないものの、梁啓超が国粹主義者の議論をどの程度直接参照していたかということは、現時点では不明であり、今後の研究課題である。

また、1920年代以降の梁啓超については、現在の中国では「国学大師」としての評価が定着しているが、梁啓超の「国学観」は、他の多くの「国学大師」とはいささか異なっていた。特にその研究手法についての考え方は、梁啓超より若い世代の、近代的なアカデミズムの洗礼を受けた学者たちにとっては、「時代遅れ」のものと見えたことは想像に難くない。恐らく、梁啓超のいう「徳性学」というのが、そもそも「学」と言えるのか、という疑問すら生じかねなかつ

89 『専集』之一百三、2頁。

90 同前、5頁。

たであろう。

先に、日本における初期の「国粹主義」の流れが、結局「国粹」を抽象的で曖昧な形でしか提示できなかったことが一因となって、次第に天皇を中心とした国家体制を無批判的に擁護する方向へと収斂していったのに対して、中国における「国粹」は、その当初の段階から「国学」（あるいは「旧学」）という、それなりに具体的なイメージを持つものと結合していたと述べたが、その場合、「国粹」と結びついた中国の「国学」には、一方で中国の「国粹」のあらわれとしての独自性が求められるとともに、他方で、凡そ「学」という以上は、「国学」には「学」としての普遍性も求められることにもなるはずであり、実際、梁啓超にとっては、「古今中外を通じて、無二のもの」とされた「道学」を引きつぐ「徳性学」は、普遍性を持つものだ意識されていたであろう。⁹¹

日本の場合、初期の国粹主義や、その「後継形態」である初期の日本主義においては、日本の独自性が重視され、その普遍性を主張していこうという志向はさほど見られない。やや後のものになるが、1907年の井上哲次郎「日本主義とは何ぞや」における以下の発言は、一つの典型といってよいだろう。

学術は世界人類に共通なるもので、普汎的の性質を有って居ります。ところが日本主義は日本の国体と云ふものに基いて行かうと云ふのでありますからして、普汎的と言ふことは出来ないであります。……世界人類に共通なる普汎的の学術を日本主義で以て律しやうと云ふことは、それは到底出来ぬことであります。それで学術は学術として立てゝ行かんければなりませぬ。……日本主義は日本民族を如何に仕向けて行くかと云ふ其方法に関して居るのでありまして、学術の如き純粋なる知的研究とは、其性質を異にして居るのであります。それで此二つのものは、調和が出来ないと云ふやうなものでは無い。実際二つのものが調和されて行きつゝあると考へられます。⁹²

91 注83にあるように、胡適にとっては「国学」は「国故学」を意味するので、このような課題は存在しないことになる。

92 井上哲次郎『倫理と教育』（弘道館、1908）所収、177～8頁。

確かに、このように、学術の普遍性と日本の独自性を一旦切り分けた上で、それを「調和」させるという図式は極めてわかりやすい（ただし、実際にその調和が可能か否かは別問題である）。

それに対して、梁啓超にとっての中国の「国学」は、「道学」「徳性学」という、近代的な科学とは異った「学」をその核心としており、その意味で、中国の独自性と普遍性を同時に合わせもつものとして理解されている。そして、梁啓超の中国学術思想研究は、こうした理解を一つの前提として展開されたものだと言えるだろう。

当然、梁啓超のこのような「国学」をめぐる議論がどの程度妥当性を持つかという点については、大いに議論の余地がある。ただ、特に、中国のように、「固有の学」を有することが自明視されている文化圏においては、その「固有の学」の「独自性」と「普遍性」の関係如何という問題は、近代思想史上の大きなテーマであり、梁の議論は一つのケーススタディとして意義深いものだといえる。もちろん、梁啓超の主張はあくまで一つの事例であって、他に参照すべきものは多々あり、今後、さらに範囲を広げて検討していくこととしたい。

本稿は2016年11月に開催された「国学・国故・国粹」研究会（香港浸会大学饒宗頤国学院）での報告原稿を全面的に加筆・修正したものであり、2017年度学習院大学外国語教育研究センター研究プロジェクト「近代東アジアにおける nationality の問題——「国粹」「国学」をめぐる」の成果である。

梁启超与中国的“国粹”、“国学”

高柳信夫

“晚清国粹派”是近代中国革命思想的一个流派，他们以“发明国学，保存国粹”为口号，鼓吹排满革命。因为梁启超反对排满革命，所以不能说他是个“国粹派”人士。但是梁启超是在中国最早使用“国粹”“国学”这些词的学者，对“国粹”“国学”有其独特的理解。

“国粹”和“国学”都是从日本输入到中国的“日制汉语”。

“国粹”本来是 nationality 的译词。“国学”指的是“日本固有的学术”，有时也包括“神国思想”。1880年代末期出现的日本国粹主义者，一方面反对不顾“国粹”的盲目西化，主张以“日本国粹”这个胃脏“消化”西方文明，实现“日本式的开化”，另一方面他们否定日本“国学”者所强调的神国思想等不合理的因素。所以，日本初期的“国粹”与“国学”没有直接的关系。

与此相反，在中国，“国粹”与“国学(=中国固有的学术)”一直有着密切的关系，“发明国学”就是“保存国粹”的主要手段，在这点上，梁启超和“国粹派”是一致的。同时，梁启超比“国粹派”更重视“淬厉”、“增长”中国“所以立之特质”〔《论中国学术思想变迁之大势》(1902、1904)等〕。这个“特质”可以解释为“作为 nationality 的国粹”，因此，他的《论中国学术思想变迁之大势》一文也可以说是通过“国学”的历史叙述来发现“中国国粹”的一个尝试。

在此文中，梁启超指出中国在接受佛教时发挥中国思想的特质(=中国国粹)创造了“中国式佛教”，同样，将来中国接受西方文明时也一定会发挥“中国国粹”创造融合东西文明的新文明。实际上，这个文化接受模式与日本初期国粹主义者所主张的“日本式开化”模式是很相似的。

梁启超还强调在古代中国的多样学派中，孔子学派可以说是最适合中国地理环境的“中国国粹”的象征；以孔学为核心的中国“国学”的精华在于“道学”、“德性学”，其研究方法应该使用与客观历史研究不同的“内省”、“躬行”的方法。